

Penulis:

Emanuel Gerrit Singgih

Afiliasi:

Universitas Kristen Duta

Wacana

Korespondensi:

gerrit@staff.ukdw.ac.id

RELIGION AND ECOLOGICAL DESTRUCTION**Consideration of the “White Thesis” in
the Context of Indonesia***Abstract*

This article is an evaluation of two anthologies which respond to Lynn T. White Jr., who traces the cause of the present ecological destruction to implementation of religious worldviews in the past, and concludes that Christianity as a very anthropocentric religion, is responsible for this destruction. Although the majority of the responders regard that White’s article from 1967, which become famous as the “White Thesis”, is one sided, they still acknowledge its continuing relevance. This study suggests that in the context of Indonesia, Christians could respond accordingly to the thesis by engaging in dialogue with local or nature religions concerning the Divine immanence and transcendence, for the common struggle to prevent further ecological destructions.

Keywords: the White thesis, ecological destruction, Calvinism, Biblical hermeneutics, Divine immanence and transcendence.

AGAMA DAN KERUSAKAN EKOLOGI**Mempertimbangkan “Tesis White” dalam
Konteks Indonesia***Abstrak*

Tulisan ini merupakan evaluasi dari dua antologi yang berisi tanggapan-tanggapan terhadap tulisan Lynn T. White Jr., yang menelusuri kerusakan ekologi pada masa kini dalam penerapan-penerapan pemahaman religius, dan berpendapat bahwa agama Kristen yang antroposentrik bertanggung jawab atas kerusakan tersebut. Meskipun mayoritas dari penanggap memperlihatkan bahwa tulisan White dari tahun 1967, yang kemudian

© EMANUEL GERRIT
SINGGIH

DOI: 10.21460/gema.
2020.52.614

This work is licenced
under a Creative
Commons Attribution-
NonCommercial 4.0
International Licence.

terkenal sebagai “tesis White” agak berat sebelah, mereka tetap mengakui relevansinya. Dalam bagian penutup diperlihatkan bagaimana dalam konteks Indonesia, orang Kristen bisa menanggapi tesis White, dengan jalan berdialog dengan pemahaman lokal mengenai imanensi Yang Ilahi, dalam rangka berjuang bersama menghadapi kerusakan ekologi.

Kata-kata kunci: tesis White, kerusakan ekologi, Calvinisme, penafsiran teks Kitab Suci, imanensi dan transendensi Yang Ilahi.

PENDAHULUAN

Ketika buku pertama di Indonesia mengenai hubungan teologi dan ekologi, yaitu *Etika Bumi Baru* dari Robert Borrong terbit di tahun 1999, nama Lynn T. White Jr. (1907-1987) disebutkan dua kali di dalam buku yang lumayan tebal ini, namun pemikirannya, yang biasanya disebut “tesis White”, tidak diterangkan. Nama White hanya dikutip untuk menyatakan ketidaksetujuan saja. Tetapi apa yang tidak disetujui kita tidak tahu¹ (Borrong, 1999: 227-228). Saya membayangkan bahwa pemikiran White berkaitan dengan teologi, sedangkan Borrong memperhatikan etika. Jadi White tidak diperhatikan, karena berkaitan dengan teologi. Tetapi apakah etika berbeda dari teologi? Pertanyaan ini tidak gampang dijawab. Memang berbeda, namun etika hampir selalu dibahas dalam teologi, dalam arti teologi selalu mengandung pemikiran mengenai dampak etis dari teologi yang sedang dikonstruksikan.

Supaya adil terhadap Borrong, saya perlu mengemukakan bahwa dua bab dalam bukunya membahas teologi dengan mendalam, yaitu bab V mengenai “Teologi Kristen dan Krisis Ekologis”, dan bab VI mengenai “Teologi tentang Manusia dan Krisis Ekologis”. Jadi ada pembahasan teologi. Bahkan, meskipun bisa

jadi saya keliru, setelah dua kali menggunakan buku Borrong dalam perkuliahan Teologi Ekologi yang saya ampu untuk mahasiswa S1, saya merasa bahwa Borrong amat dipengaruhi oleh pemikiran teologi Calvinisme dalam membahas mengenai dampak kerusakan ekologi, dan dalam pemikiran ini, orang mencari sebab-sebab kerusakan ekologi pada kerakusan atau keserakahan manusia, yang seperti dikatakan oleh Rasul Paulus di surat Kolose 3:5 (bdk. Ef. 5:5) adalah “sama dengan penyembahan berhala” (Singgih, 2000: 97-98). Teologinya menyimpulkan bahwa kerusakan disebabkan oleh kerakusan. Maka termasuk dalam bidang etika. Tidak mengherankan kalau judul bukunya adalah mengenai etika. Borrong dapat dikatakan berhasil dan berjasa dalam menawarkan sebuah “etika bumi baru”, bersama pakar-pakar lain yang juga prihatin terhadap dampak kerakusan terhadap keberlangsungan bumi kita.

Namun, setelah berkata demikian, saya tetap menyayangkan bahwa kita tidak mendapatkan informasi mengenai Lynn White. Meskipun sebelumnya saya sudah pernah merujuk ke White dalam sebuah tulisan di tahun 1995 (Singgih, 1995: 129-130), dalam kesempatan ini saya akan menguraikan lagi pandangan White yang begitu mempengaruhi, baik dunia teologi maupun dunia ilmu

pengetahuan pada umumnya, sehingga sering disebut “tesis White”, sama seperti sebelumnya orang menyebut pemikiran Max Weber yang menghebohkan, yaitu bahwa Calvinisme memunculkan kapitalisme, sebagai “tesis Weber”. Saya akan memberikan ringkasan tesis White, kemudian memeriksa tanggapan-tanggapan terhadap White dalam dua antologi, yaitu *Ecology and Religion in History* (1974) dan *Religion and Ecological Crisis: The “Lynn White” Thesis at Fifty* (2017), dan akhirnya memberi beberapa pertimbangan mengenai bagaimana baiknya kita di Indonesia menanggapi tesis White.

RINGKASAN TESIS WHITE

Tesis White hanya berupa sebuah artikel yang tebalnya kurang lebih 16 halaman buku (White Jr., 1967: 1203-1207)². Tipisnya bahan dan ketiadaan catatan referensi bisa menjadi alasan untuk melecehkan White, seperti tampak dalam beberapa tulisan. Mark R. Stoll menyindir bahwa artikel ini sebenarnya sebuah “khotbah” (Stoll, 2017: 47-60)³, sedangkan Alister McGrath menganggap akar intelektual dari artikel ini dangkal, hanya mencari kambing hitam bagi kerusakan ekologi yang terjadi di dunia, bahkan mendemonisasi agama Kristen (McGrath, 2002: xv)⁴. Ada juga yang bertanya sinis, mengapa White begitu terkenal dalam bidang teologi ekologi, padahal dia bukan pakar agama maupun lingkungan hidup, yaitu Charles Harper (Whitney, 2015: 24). Tetapi meskipun tipis dan tanpa referensi, sebuah tulisan bisa mendorong pemikiran-pemikiran orang lain, dan kenyataan bahwa ada dua antologi yang secara khusus membicarakan

White, sudah membuktikan bahwa pemikiran White tidak dangkal. Juga ada orang-orang yang berpendapat bahwa White patut dilihat sebagai pendasar teologi ekologi yang rekonstruktif, meskipun dia adalah sejarawan dan bukan pakar lingkungan hidup (Santmire, 2000: 13). White memang bukan teolog, tetapi dia memiliki wawasan teologi karena lulus M.A. dari Union Theological Seminary di tahun 1928, dalam usia 21 tahun (Sponsel, 2016: 90). Dia menulis sebagai sejarawan, meskipun tulisannya berdampak pada ekologi dan teologi.

Seperti apakah tesis White? Saya memberi ringkasan yang telah dibuat oleh Todd LeVasseur dan Anna Peterson. *Pertama*, tesis ini mengangkat ke permukaan, agama dan budaya sebagai akar krisis lingkungan hidup atau ekologi. Sebelumnya, pendekatan yang dominan adalah mencari sebab-sebabnya pada teknologi, kepadatan penduduk, dan unsur-unsur material lainnya. Faktor-faktor material memang penting, tetapi faktor-faktor itu sendiri pada gilirannya didorong oleh faktor-faktor ideologi, agama, dan budaya. Apa yang dibuat orang berkaitan dengan ekologi mereka, tergantung dari apa yang mereka pikirkan mengenai diri mereka sendiri dalam relasi dengan benda-benda di sekitar mereka. Ekologi manusia, sangat dikondisikan oleh kepercayaan-kepercayaan mengenai hakikat dan tujuan manusia, dengan kata lain, oleh agama. White adalah sejarawan, pakar mengenai Eropa Barat pada abad pertengahan, dan dari yang dia pelajari dari periode tersebut adalah perubahan-perubahan dalam sikap religius, memungkinkan penciptaan teknologi-teknologi yang bersifat destruktif dan demikian juga praktik-praktik di bidang

pertanian, perhutanan, dan bidang-bidang lain yang memanfaatkan alam (LeVasseur dan Peterson, 2017: 2). Kalau dilihat dari unsur pertama ini, maka apa yang dilakukan oleh Borrong seperti telah kita lihat di atas, yaitu mengasalkan kerusakan ekologi, dalam hal ini pada perubahan iklim dan pemanasan global, pada keserakahan atau kerasukan manusia (jadi non-material) berdasarkan pola pemikiran teologi Calvinisme, bisa masuk ke sini juga, meskipun berbeda dalam objek yang dituding: White menunjuk pada agama/teologi, Borrong menunjuk pada sifat buruk manusia, yang ditelanjangi oleh agama/teologi.

Kedua, tesis ini menekankan pada agama tertentu, yaitu agama Kristen seperti yang dihayati di dunia Barat, sebagai penyebab kerusakan ekologi. Bagaimana sampai bisa demikian? Menurut White, agama Kristen Barat adalah agama yang paling antroposentrik daripada agama-agama lain di dunia ini. Sifat antroposentrik ini diperoleh dari pemahaman bahwa manusia ambil bagian dalam transendensi Allah terhadap alam. Manusia ada di dalam alam, tetapi manusia berpihak kepada Allah yang mengatasi alam, dan dengan demikian manusia pada hakikatnya terpisah dari alam dan mengatasi alam, meskipun alam dan manusia adalah sama-sama ciptaan (di kitab-kitab pelajaran agama Kristen di Indonesia, ungkapan bahwa “manusia adalah mahkota ciptaan” sangat umum, EGS). Yang mengandung roh adalah manusia, alam (dalam hal ini hutan, sungai, binatang, gunung) tidak mengandung roh, melainkan merupakan benda-benda material biasa. Contohnya, hutan yang tadinya sakral, sesudah datangnya agama Kristen, ditebang

karena dianggap berhala, dan digantikan dengan pemukiman manusia.

Dengan berkembangnya agama Kristen, roh-roh yang tadinya ada di dalam objek-objek alam telah menguap. Hanya manusia saja yang memegang monopoli atas roh, dan runtuh sudah larangan-larangan mengeksploitasi alam. Agama Kristen sebagai agama baru, memungkinkan eksploitasi alam dalam suasana hati yang tidak peduli terhadap perasaan objek-objek alam. White mengkontraskan sikap antroposentris dan dualis ini dengan kepercayaan pra-Kristen di Eropa dan agama-agama non-Barat, yang menurut dia tidak sehebat itu merendahkan dunia non-manusia (LeVasseur dan Peterson, 2017: 3). Contoh yang tepat untuk Indonesia adalah seperti yang digambarkan oleh Guillot mengenai situasi di Jawa pada abad ke-19, ketika pemerintah kolonial mengembangkan sistem tanam paksa (*cultuurstelsel*) yang memungkinkan agama Kristen masuk ke pedalaman. Penduduk yang masuk agama Kristen, yang tadinya takut kepada hutan karena dianggap angker, kemudian memabat hutan untuk menjadi perkampungan-perkampungan Kristen, yang masih ada sampai sekarang ini, dan perkebunan-perkebunan tanam paksa, yang menggantikan hutan-hutan, dan juga masih ada sampai sekarang ini (Guillot, 1985: 175-179).

Ketiga, tesis ini tidak hanya menuding, tetapi juga memberikan jalan keluar. Meskipun White menuduh agama Kristen Barat sebagai penyebab masalah-masalah ekologi, menurut dia, kita tidak dapat menyelesaikan masalah-masalah ini tanpa atau di luar agama. Karena akar masalah bersifat religius, maka jalan keluarnya tetap harus religius.

Di dalam agama Kristen Barat sendiri ada potensi-potensi yang memungkinkan transformasi pemikiran, untuk memulihkan dan mempraktikkan sikap-sikap yang kurang destruktif. Potensi-potensi ini selalu ada dalam tubuh agama Kristen Barat, namun tidak dominan. Menurut White, salah satu potensi adalah pemikiran-pemikiran teologis Fransiscus dari Assisi (dia melihat alam tidak sebagai objek, melainkan menyapanya sebagai “saudara/saudari”, EGS). Jadi dia mengusulkan agar orang-orang Kristen Barat menggantikan pemikiran teologis yang amat antroposentrik dengan pemikiran ekologis dari Fransiscus (LeVasseur dan Peterson, 2017: 3-4). Dalam tesis ini White (yang adalah orang Protestan) mengusulkan kepada gereja Katolik agar Fransiscus dijadikan orang kudus pelindung ekologi. Usul ini disambut baik oleh Sri Paus Yohanes Paulus II yang pada tanggal 29 November 1979, mengangkat Fransiscus menjadi pelindung ekologi. Bukan tidak mungkin, bahwa paus yang sekarang, terinspirasi oleh peristiwa ini, ketika memilih nama Fransiscus saat terpilih menjadi paus, dan yang mendorong dia untuk menulis ensiklik (fatwa) pertama mengenai keprihatinan ekologi, yaitu *Laudato Si'* (Callicott, 2016: 43). René Dubos tidak setuju pada usul White, agar Fransiscus dipilih menjadi orang kudus pelindung ekologi, karena menurut dia Fransiscus terlalu romantis. Dia mengusulkan Benedictus dari Nursia, karena sikapnya pragmatis dan “lebih relevan” untuk masa kini (René Dubos, 1967: 114-136). Mengenai hal ini kita tidak bisa berbuat apa-apa. Kenyatannya Fransiscus yang dipilih.

TANGGAPAN-TANGGAPAN TERHADAP TESIS WHITE

Seperti sudah disebut dalam Pendahuluan, saya akan memeriksa kedua antologi di atas. Tetapi karena keterbatasan tempat, saya tidak mungkin membahas satu persatu, enam tanggapan pada antologi yang pertama, dan empat belas tanggapan dalam antologi yang kedua. Saya akan memilih tiga saja dari antologi pertama, dan tiga dari antologi kedua. Tanggapan-tanggapan lainnya dibicarakan bersamaan dengan pilihan saya, sejauh berkaitan. Saya akan memulai dengan buku yang pertama, yang terbit hanya tujuh tahun sesudah munculnya tesis White. Dua di antara enam tanggapan dalam buku ini sudah pernah saya periksa, yaitu tulisan John Macquarrie dan James Barr (Singgih, 1995: 131-137), namun, izinkanlah saya mengulanginya di sini, dalam rangka mendapatkan gambaran yang utuh mengenai tanggapan awal terhadap White.

Ecology and Religion in History

Dalam pengantar oleh para editor, yaitu David dan Eileen Spring, dikemukakan ringkasan tesis White seperti yang dekat dengan ringkasan yang dibuat oleh para editor dalam antologi kedua, yaitu LeVasseur dan Peterson. Namun ada yang terlewatkan oleh para editor antologi kedua, yang dipahami dan dicatat dengan baik oleh para editor antologi pertama, yaitu hubungan di antara agama Kristen dan teknologi, yang menjadi tekanan tesis White: “Both modern technology and modern science are distinctively *Occidental*” (White, 1967: 19). Pemberian mandat kepada manusia untuk menguasai alam, mendorong manusia di dunia Barat untuk mengembangkan teknologi,

dalam rangka menundukkan alam demi untuk kepentingan manusia (Spring dan Spring, 1974: 7-8). Maka dalam buku ini ada pertimbangan-pertimbangan yang mengkualifikasikan pandangan teologi sebelumnya yang amat positif terhadap teknologi.

Pertama, saya membahas tanggapan teolog sistematis, John Macquarrie, yang berjudul “Creation and Environment” (Macquarrie, 1974: 32-47). Dia mulai dengan mencatat kecenderungan teologi modern, baik Katolik (Johannes B. Metz) dan Protestan (Harvey Cox), untuk mengusut asal-usul ilmu pengetahuan dan teknologi (seterusnya disingkat “iptek”) dari Alkitab dan doktrin Kristen mengenai penciptaan. Kalau alam dilihat sebagai ciptaan, maka alam yang tadinya dianggap ilahi, dapat dilihat secara objektif sebagai alam yang bendawi semata-mata. Dengan demikian, alam dapat dipelajari dan dimanfaatkan untuk kepentingan manusia. Pada waktu pandangan ini dirumuskan, dunia berada dalam dekade 60-an. Orang sedang jenuh terhadap tekanan pada keselamatan dalam sejarah, dan mulai kembali memperhatikan pokok penciptaan. Belum ada kritik terhadap teknologi, bahkan teknologi dihargai tinggi sekali. Kalau iptek dapat diusut sebagai berasal dari penghayatan iman Kristen, bahkan penghayatan iman dalam Alkitab sendiri, maka agama Kristen dan Alkitab dapat dihargai tinggi pula oleh dunia.

Akan tetapi, tanpa diduga sebelumnya, timbul reaksi keras terhadap kecenderungan teologis ini. Teknologi tiba-tiba dianggap sebagai sumber pelbagai kesulitan dan kerugian manusia, misalnya kerusakan serius pada lingkungan hidup, dan hancurnya kebersamaan dalam masyarakat, akibat

perkembangan individualisme yang diakibatkan oleh penerapan teknologi. Ironisnya, reaksi yang muncul itu tetap mempertahankan bahwa teknologi berasal dari Alkitab dan doktrin penciptaan. Dengan demikian dapat diperlihatkan bahwa kalau iptek mendatangkan begitu banyak kerugian, pasti ada yang salah pada sumbernya. Oleh karena itu, kecenderungan baru ini menganjurkan perumusan ulang hubungan di antara Allah, manusia, dan dunia. Macquarrie setuju dengan White, yang menekankan bahwa jika akar persoalannya adalah religius, maka jalan keluarnya harus juga secara religius (lihat ringkasan tesis White di atas, pokok ketiga). Sama seperti White yang mencari kembali tradisi Kristen yang tidak dominan seperti pandangan Fransiscus Assisi terhadap alam, sebagai alternatif bagi pemahaman Kristen yang merusak alam, demikian pula Macquarrie mengajak kita untuk mengevaluasi kembali konsep penciptaan di Alkitab.

Teori bahwa penciptaan melahirkan teknologi tidak dapat dibuktikan jika ditinjau dari Alkitab sendiri. Orang Israel kuno tidak menelurkan teknologi. Malah tetangga-tetangganya yang “kafir”, yang mengilahkan alam, merekalah yang menjadi pelopor teknologi (Mesir, Mesopotamia). Orang Kristen perdana juga tidak melahirkan teknologi. Hal itu malah terjadi di Yunani. Kalau kita melihat tradisi Israel kuno sendiri, maka transendensi Allah tidak pernah dikemukakan dengan mengorbankan imanensinya. Penciptaan tidak mesti mengakibatkan “objektifisasi”. Perjanjian Allah dengan Nuh misalnya, bukan hanya merupakan perjanjian Allah dengan manusia saja, melainkan juga dengan “burung-burung, dengan binatang ternak, dan semua

binatang di muka bumi” (Kej. 9:10). Di tradisi Mazmur, dengan gamblang dikemukakan bahwa alam memantulkan kemuliaan Allah (Mzm. 19:1). Dalam pemahaman orang Israel kuno, penciptaan mengandung unsur-unsur naturalisme (bahkan penciptaan tidak identik dengan alam, ada bagian dari alam, yaitu air, yang tidak termasuk dalam ciptaan, EGS).

Kemudian Macquarrie masuk ke hubungan di antara Allah, manusia, dan dunia, yang menurutnya bermodelkan penguasaan yang bersifat hierarkis: Allah berada paling di atas, kemudian manusia, dan alam berada paling di bawah. Model ini disebutnya *model monarkis*, yang dominan. Tetapi, menurut Macquarrie, ada model yang laten, yaitu *model organis*, yang perlu dipromosikan. Dalam model yang organis ini, hierarki ditiadakan, oleh karena Allah berada dalam dunia. Macquarrie tidak menganjurkan panteisme, tetapi model organik menuntut agar sedikitnya Allah dilihat secara integral sebagai transenden sekaligus imanen. Selama ini apologetika Kristen mencoba membela dan mempertahankan doktrin penciptaan terhadap tuduhan sebagai penyebab kerusakan ekologi, dengan menunjuk pada konsep penatalayanan (*stewardship*). Tetapi menurut Macquarrie, pembelaan ini tidak memuaskan, oleh karena konsep penatalayanan masih menganggap bahwa alam adalah properti atau milik dari Allah, yang dipercayakan kepada manusia. Itu berarti bahwa manusia masih lebih tinggi daripada alam, masih tetap penguasa alam, meskipun istilahnya berarti melayani. Padahal, model organis menaikkan derajat alam dan menurunkan derajat manusia, sehingga hasil akhirnya adalah sebuah keseimbangan. Manusia dan alam, kedua-duanya bersumberkan Tuhan.

Model monarki dan penatalayanan di atas merupakan ciri khas Calvinisme. Dalam pemeriksaan selanjutnya terhadap beberapa penanggap, sudah jelas bahwa yang mempertahankan penatalayanan sebagai jawaban terhadap keseimbangan ekologi, adalah orang-orang Calvinis. Jadi dalam kesetujuannya terhadap tesis White, sebenarnya Macquarrie mengkritik teologi Calvinisme. Dia dengan terus terang menghubungkan model monarki yang berdasarkan pada kedaulatan dan kehendak Allah yang mutlak, dengan Calvinisme (Macquarrie, 1974: 40-41). Kritik Macquarrie akan terus menjadi pertimbangan saya dalam memeriksa para penanggap lainnya.

Kedua, saya membahas James Barr, teolog biblika (James Barr, 1974: 48-75). Meskipun Barr dan Macquarrie menulis secara independen, garis besar pemikiran keduanya kadang-kadang agak serupa. Barr memeriksa hubungan di antara perdebatan ekologis yang sedang terjadi di satu pihak, dan tradisi religius Yahudi-Kristen yang berdasarkan Alkitab (dalam hal ini Perjanjian Lama, selanjutnya disingkat “PL”). Barr sadar, terdapat tuduhan-tuduhan serius yang meletakkan tanggung-jawab kerusakan ekologis masa kini di atas pundak PL. Kerusakan ini disebabkan oleh teknologi yang dilahirkan oleh ilmu pengetahuan, sedangkan pada gilirannya, ilmu pengetahuan lahir dari sikap religius Yahudi-Kristen terhadap alam. Sikap ini menganggap alam sebagai objek yang harus dikuasai dan dilumpuhkan oleh manusia. Sama seperti Macquarrie, Barr mencatat bahwa para teolog umumnya menganggap hubungan iptek dengan Alkitab sebagai sesuatu yang positif (misalnya Harvey Cox), sedangkan para

sejarawan (misalnya Lynn White) menilainya sebagai sesuatu yang negatif.

Barr mengusulkan untuk melihat kembali ke dalam kitab Kejadian secara khusus dan PL secara umum, agar dapat memastikan apakah hubungan di antara keduanya betul merupakan hasil penafsiran yang tepat dan apakah dalam sejarah memang ada hubungan di antara Alkitab dan iptek. Oleh karena White mengkritik doktrin Kristen dengan bertitik-tolak dari pokok yang disetujui juga oleh para teolog, yakni hubungan di antara Alkitab dan iptek, maka menurut Barr, kita harus meninggalkan pokok ini, sebab kritik terhadap suatu pokok dari titik tolak yang sama, biasanya sulit ditangkis. Untuk melakukan hal ini, kita tidak perlu memutuskan hubungan di antara konsep penciptaan dan iptek. Pandangan hidup Kristen bisa mempengaruhi perkembangan iptek dan kenyataan berbicara, bahwa iptek mengalami perkembangannya di dunia Barat yang berlatar belakang Kristen. Akan tetapi, agak berlebihan kalau kita merumuskan, bahwa konsep penciptaan melahirkan iptek.

White tidak menyebutkan teks PL, yaitu Kejadian 1:26-28. Lima tahun sesudah tesis White, seorang sejarawan lain yang amat terkenal, yaitu Arnold Toynbee, menggaungkan pandangan yang serupa dengan White (Toynbee, 1974: 137-149).⁵ Dia secara eksplisit menyebut dan menuding Kejadian 1:28 (ditambah dengan Kej. 3:19) sebagai pendorong penguasaan dan perusakan alam. “Genesis i,28 gave the licence; Genesis iii,19 provided the incentive” (Toynbee, 1974: 141). Menurut Toynbee, monoteisme adalah penyebab kerusakan ekologi, oleh karena monoteisme anti alam. Sejak Eropa menjadi Kristen, alam di Eropa rusak. Sungguh berbeda dengan zaman pra-

monoteisme, di dunia Yunani, yang pro-alam. Untuk masa kini, Toynbee menganjurkan agar dunia Barat belajar pada agama-agama Timur, misalnya Konghucu, Tao, dan Shinto. Akhirnya dia mengusulkan perubahan *Weltanschauung*, dari monoteisme ke panteisme (Toynbee, 1974: 148-149). Dugaan saya, mungkin karena sama-sama orang Inggris, maka meskipun White tidak menyebut Kejadian 1:26-28, Barr merasa perlu untuk mengoreksi penafsiran terhadap teks ini, apalagi bahwa teks ini sudah sering dipakai untuk mendukung tuduhan bahwa agama Kristen Barat bertanggung-jawab atas kerusakan ekologi.

Barr mengakui bahwa umumnya orang menafsir teks ini sebagai perkenan Allah kepada manusia untuk menguasai alam. Karena Tuhan memerintah segala sesuatu, maka demikian juga manusia sebagai gambar Allah, memerintah atas ciptaan yang lain. Ungkapan manusia sebagai gambar Allah memperlihatkan relasi yang bersifat analogis. Tetapi menurut Barr, tafsiran seperti ini tidak tepat (1974: 60).⁶ Istilah gambar Allah sebenarnya mau memberi jalan keluar bagi permasalahan di Israel kuno: sampai seberapa jauh kemiripan manusia dengan Allah. Memang ada hubungan di antara gambar Allah dan penguasaan alam, tetapi bukan berarti bahwa frasa “gambar Allah” pada dirinya sendiri bermakna penguasaan. Relasinya lebih bersifat konsekuensi: oleh karena manusia adalah gambar Allah, biarlah dia berkuasa. Konteks gambar Allah di Kejadian 5:3 dan Kejadian 9:6 tidak bermakna penguasaan.

Berbicara mengenai penguasaan, penafsiran yang umum menekankan pada kekuatan manusia dan kegiatan-kegiatannya yang eksploitatif. Kata *rada*, ‘berkuasa’, ‘to

have dominion', diusut dari etimologinya yang melukiskan menginjak-injak buah anggur untuk dijadikan minuman (dalam konteks Jawa, menginjak-injak kedelai untuk dijadikan tempe, EGS). Demikian pula kata *kabasy*, 'menaklukkan', 'to subdue', diartikan harfiah sebagai 'penundukan secara kekerasan', 'trampling down'. Tetapi menurut Barr, konteksnya tidak sekeras itu. Mengapa? Oleh karena di Kejadian pasal 1 manusia pertama adalah vegetarian. Baru sesudah bencana Air Bah, manusia boleh makan daging (Kej. 9). Jadi, di Kejadian 1, penguasaan terhadap alam tidak mengandung unsur kekuatan yang mengorbankan binatang dan bagian dunia yang lain. *Rada* dan *kabasy* lebih baik diartikan sebagai 'menaungi', 'mengayomi' (*kabasy*, karena konteksnya berkaitan dengan pengusahaan tanah, bisa saja diartikan 'mengusahakan', dengan nada yang sama seperti *abdakh*, 'mengusahakan' di Kej. 2:15, EGS). Jadi kalau kita mau menjawab tuduhan bahwa Alkitab secara tidak langsung menjadi sumber pemikiran untuk menguasai alam secara eksploitatif, maka pemahaman terhadap kata-kata *rada* dan *kabasy* harus melepaskan tekanan yang berlebih-lebihan pada nada yang keras, kuat, dan eksploitatif. Teks Kejadian 1:26-28 tidak dapat dijadikan pendukung tuduhan ini.

Sama seperti Macquarrie, Barr juga berpendapat bahwa kisah-kisah penciptaan di PL tidak menaruh perhatian teknologis dan metode-metodenya. Jika ada uraian mengenai hal itu, seperti dalam kisah Kain dan Habel serta keturunan Kain, maka bagian itu diinspirasi oleh cerita-cerita kuno di luar Israel kuno yang memang gemar pada teknologi. Dalam hal ini Barr tidak seluruhnya

benar. Jika konsep penciptaan merupakan bagian dari tradisi Hikmat, padahal tradisi ini menghargai ilmu sebagai bagian dari upaya mencapai kebijaksanaan, maka dalam kisah-kisah penciptaan bisa saja ada pengaruh ilmu. Keteraturan penciptaan benda-benda di Kejadian 1 membayangkan kepada kita sebuah taksonomi ilmiah yang laku pada zaman si penulis, dan dimanfaatkannya dalam menguraikan penciptaan. Tetapi dalam membantah antitesa yang biasanya dibuat di antara PL yang melihat alam sebagai benda objektif dan agama-agama di luar Israel kuno yang melihat alam sebagai ilahi, Barr tepat pada sasarannya. Menurut dia, antitesa ini lebih banyak didasarkan atas keinginan untuk mengoreksi yang telah terjadi ("what was it like"), sebagai yang seharusnya terjadi ("what it must have been like") (Barr, 1974: 71). Di dunia Asia Barat Daya Kuno, orang bisa melihat yang ilahi di dalam alam, tetapi alam juga bisa dilihat secara biasa saja. Kalau tidak begitu, mengapa misalnya Mesir yang sangat mendewakan alam itu bisa membangun piramida-piramida?

Oleh karena tradisi Yahudi-Kristen tidak langsung berhubungan dengan teknologi, maka menurut Barr, tradisi ini tidak bisa langsung disangkut-pautkan dengan kerusakan ekologi. Barr tidak mengungkapkan hal ini untuk melepaskan dunia Kristen Barat dari tanggung-jawab, tetapi sebagai bagian dari tanggung-jawab akademis untuk mengungkapkan kebenaran. Barangkali ada faktor-faktor lain? Menurut Barr, ada. Eksploitasi habis-habisan terhadap dunia dilakukan di dalam alam humanisme liberal, yang berpendapat bahwa manusia tidak lagi berada di bawah naungan Sang Pencipta. Pengaruh humanisme

liberal inilah yang dimasukkan ke dalam pemahaman mengenai Kejadian 1:26-28, dan pada pandangan PL terhadap alam. Barr adalah seorang penafsir kritis-historis yang percaya pada adanya makna asli dari sebuah teks. Maka dia bisa mengatakan bahwa ada makna asli dari Kejadian 1:26-28 yang tidak bersifat eksploitatif, meskipun tetap ada kaitannya dengan penguasaan, dan makna yang dimasukkan ke dalam teks tersebut, yang eksploitatif, dan mengakibatkan munculnya tuduhan di atas. Dalam hermeneutik posmodern, orang tidak terlalu yakin lagi pada kemampuan penafsir mencari makna asli. Maka dalam merumuskan jasa Barr, barangkali lebih tepat kalau dikatakan, bahwa Barr memperlihatkan kemungkinan menafsir teks Kejadian 1:26-28 secara berbeda dari yang biasanya. Tetapi masih dapat dipertanyakan, apakah usulan Barr memang memuaskan, atau tidak. Kita akan membahasnya kemudian, tetapi baiklah diingat, bahwa Barr tetap bertahan pada konteks penguasaan, meskipun “lunak” (“*benign*”), dan tudingannya kepada humanisme liberal juga masih bisa dipertanyakan.

Ketiga, saya membahas tulisan Yi-fu Tuan, “Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China” (Tuan, 1974: 91-113). Yi-fu Tuan memberikan ringkasan tesis White, kemudian menguji tesis tersebut: apakah betul bahwa orang-orang dan agama Timur lebih pro-alam daripada orang-orang dan agama Barat? Sebelum itu, kita perlu mengecek dulu, apakah tesis White memang mengatakan demikian. Di tesis yang berasal dari tahun 1967, White menyebut “Buddhisme Zen”, yang mempengaruhi kaum “*beatniks*” di USA (h. 28), dan “India” yang mungkin mempengaruhi

kaum Cathar di Italia dan Perancis Selatan (h. 29), tanpa keterangan lebih lanjut, sehingga tidak bisa dijadikan alasan (Tuan, 1974: 110-120).⁷ Mengapa Yi-fu Tuan menanggapi panjang lebar (sampai 22 halaman)? Mungkin karena dia menganggap bahwa penggambaran White mengenai agama-agama pra-Kristen yang pro-alam, juga mencakup agama-agama pra-Kristen di Asia, dalam hal ini di China.

Yi-fu Tuan mulai dengan menunjukkan bahwa di China orang merasakan dirinya sebagai bagian dari alam secara lebih dinamis daripada yang biasanya dibayangkan. Danau Barat di Hangzhou sangat terkenal indah, ternyata merupakan danau buatan, demikian juga pulau-pulau yang berada di tengah-tengah danau tersebut. Lingkungan alam Hangzhou yang indah permai sebenarnya merupakan hasil upaya dan kesenian manusia. Jadi tidak pernah orang Timur begitu saja menerima keberadaannya dan keberadaan alam. Untuk konteks kita di Yogyakarta, hal ini bisa kita saksikan dengan mudah: para petani di lereng Gunung Merapi amat menghormati gunung tersebut dan menyebutnya “Mbah Merapi” (dan kalau mereka tidur, kaki tidak pernah menghadap ke Gunung Merapi, karena tidak sopan, EGS), tetapi mereka dengan tenang memabat hutan di sekitarnya untuk membangun desa, membuat sawah di lereng-lerengnya, dan membajak sawah tersebut. Pemandangan gunung dan sawah sudah merupakan kesatuan yang biasa, sehingga selalu muncul dalam lukisan-lukisan indah pemandangan alam, padahal gunung termasuk alam, sedangkan sawah adalah karya manusia.

Yi-fu Tuan juga menanggapi pemahaman bahwa Taoisme dan Buddhisme bersikap simpatik terhadap alam. Memang

betul, di buku *Tao Te Ching* ada ungkapan “wei wu wei, tzu wu pu chih” yang intinya memperlihatkan keseganan terhadap alam, yang dipraktikkan dengan tidak melakukan tindakan-tindakan yang berlawanan dengan alam (Tuan, 1974: 100). Dia juga menyebut *feng-shui* atau *geomancy*, yaitu bagaimana bangunan-bangunan manusia diatur, disesuaikan dengan arah angin dan air, tidak hanya berupa garis lurus saja. Namun demikian, Yi-fu Tuan mengingatkan bahwa perhatian terhadap alam ini muncul dari pengalaman praktis sebelumnya, yaitu kerugian sumber alam akibat tidak ada pengaturan, misalnya deforestasi. Kegiatan-kegiatan yang berdampak pada deforestasi banyak sekali, misalnya: pengadaaan tanah pertanian; persediaan kayu untuk pembangunan istana, rumah, dan kapal; bahan bakar rumah tangga dan industri. Belum lagi hutan bisa dibabat untuk mengusir binatang liar yang mengganggu dan bandit-bandit (serupa dengan pikiran militer USA di perang Vietnam, yang menghancurkan hutan-hutan Vietnam Selatan dengan zat kimia, supaya tidak menjadi tempat persembunyian gerilya Vietkong, EGS). Hutan-hutan di China Utara dihabiskan untuk membuat arang, praktik kremasi dari Buddhisme ternyata memerlukan banyak bahan bakar kayu, dan budaya kaligrafi ikut menjadi penyebab deforestasi: tinta China ternyata dibuat dari arang kayu pinus (Tuan, 1974: 103-111).

Semuanya itu membuat Yi-fu Tuan memberi kualifikasi pada pemahaman di atas: memang benar bahwa ada konsep-konsep di China yang pro-alam, tetapi konsep-konsep ini belum tentu diimplementasikan dalam praktik dan sikap. Bahkan menurutnya, “the conservation of resources are in themselves

clear evidence of the follies that have been already committed” (h. 105). Begitulah Yi-fu Tuan mendefinisikan peradaban: “Peradaban adalah pelaksanaan kekuasaan manusia atas alam, yang pada gilirannya melahirkan penghargaan estetik terhadap alam. Filsafat, puisi (yang memuja) alam, taman-taman, pemandangan alam yang indah adalah hasil peradaban, tetapi sama halnya dengan gunung-gunung yang mengalami deforestasi, sungai-sungai yang mampet, dan di dalam kota-kota bertembok yang padat dengan manusia, intrik-intrik politik, itu juga adalah hasil peradaban” (Tuan, 1974: 105). Di dalam antologi yang kedua yang memperingati 50 tahun tesis White, pandangan Yi-fu Tuan ini kadangkala dipakai untuk menggemboskan tesis tersebut, tetapi dari arah yang terbalik: mereka membela teks Kristen yang menggambarkan penguasaan terhadap alam dengan dalih bahwa dalam praktiknya, aliran Kristen tertentu, yaitu Calvinisme, malah menghargai dan memelihara alam. Padahal Yi-fu Tuan tidak membela teks-teks Taoisme dan Buddhisme. Memang teksnya pro-alam, tetapi praktik yang terjadi di China malah anti-alam.

Tulisan Lewis Moncrief agak dekat dengan artikel Yi-fu Tuan. Di satu pihak dia bisa menerima tesis White, namun di pihak lain dia memberi kualifikasi. Meskipun agama sangat menentukan, berargumentasi bahwa dari situ berkembang perilaku manusia yang destruktif terhadap lingkungan hidup, tampaknya mengabaikan data sejarah (Moncrief, 1974: 76-90). Manusia selamanya berusaha menguasai alam, dalam arti mengaturnya untuk kepentingan hidupnya. Moncrief bersikap kritis terhadap mereka yang sangat optimis terhadap teknologi, yang menganggap bahwa teknologi

bisa menyelamatkan dunia dari krisis ekologi (h. 87-88). Situasi di Amerika ditentukan antara lain oleh “budaya frontier”: para perintis yang dulu masuk ke pedalaman, membatasi hutan, mengeringkan rawa, mengontrol aliran sungai (sama seperti berang-berang yang selalu membuat bendungan), dan binatang liar dianggap saingan sekaligus sumber makanan. Tanah gambut (sod) dianggap halangan dan biasanya dibakar dalam rangka mengusahakan tanah yang ideal.

Tetapi dengan langkah yang sama seperti telah dikatakan oleh Yi-fu Tuan, kerusakan yang ditimbulkan menimbulkan pemikiran mengenai konservasi (h. 54). Bagi Moncrief, bukan agama secara langsung yang menyebabkan perilaku destruktif terhadap alam. Dia membuat skema mengenai tesis White sebagai berikut: 1) Tradisi Yahudi-Kristen, 2) Sains dan Teknologi, dan 3) Kerusakan Ekologi. Menurut dia, skema ini terlampau sederhana. Maka dia mengusulkan skema sebagai berikut: 1) Tradisi Yahudi-Kristen, 2) Kapitalisme (dan perkembangan sains dan teknologi) dan Demokratisasi, 3) Urbanisasi, peningkatan kekayaan, peningkatan penduduk, kepemilikan individual, kemudian barulah 4) Kerusakan Ekologi (h. 89-90).

Religion and Ecological Crisis

Kita masuk ke antologi kedua, namun sebelum itu baiklah saya memberi ringkasan dari tulisan-tulisan White pasca artikelnya dari tahun 1967, seperti yang dilakukan oleh para editor dari antologi ini (LeVasseur dan Peterson, 2017: 4-6). Di artikel tahun 1973, White merefleksikan pengalamannya ketika masih muda di Srilangka. Dia melihat para pekerja jalan yang Buddhis, membelokkan

arah jalan yang sedang dibangun, demi menyelamatkan sarang ular yang berada di jalur proyek jalan tersebut (White Jr., 1973: 55-64). Menurut White, tindakan para pekerja itu didorong oleh pemahaman Buddhisme yang pro-alam. Refleksi White menjadi contoh yang baik untuk membandingkan sikap religius Barat dan Timur. Meskipun di tesis White sudah ada istilah “*the Latin West*” (White, 1974: 26), baru dalam artikel 1973 ini White merumuskan mengenai “Christianity and its Latin form (which includes Protestantism)”.

Mungkin karena itu, maka orang berdebat mengenai mana yang lebih pro atau anti alam, agama Barat atau agama Timur. Yang mengherankan adalah bahwa kebanyakan yang membela Kekristenan Barat adalah orang-orang Calvinis, dan bukan orang Katolik yang biasanya dikaitkan dengan Kekristenan Latin. Padahal White tidak menuding orang Calvinis, kecuali kalau Protestantisme diidentikkan dengan Calvinisme. Seperti kita lihat di atas, yang eksplisit menuding orang Calvinis malah Macquarrie, yang adalah teolog Calvinis (yang kemudian pindah menjadi Anglican). Dalam artikel 1967, White juga sudah menyoroti dualisme yang mengantitesakan manusia dan alam, dan menganjurkan agar kita lebih menghargai animisme (LeVasseur dan Peterson, 2017: 5). Kemudian dalam artikel dari 1978, White berpendapat bahwa sebuah agama yang bersahabat terhadap ekologi, mestinya agama yang bersifat animistik. Hanya dengan demikian, manusia menyadari, menghargai dan mengasihi keberadaan kehidupan yang lain, yang non-manusia (White, 1978: 99-109). Karena animisme untuk waktu yang lama mengandung makna peyoratif, tidak mengherankan kalau White kemudian

digolongkan ke mereka yang menganjurkan kembali ke paganisme, seperti yang disindirkan oleh McGrath di atas (Krech, 2017: 70-78).⁸ Alasan dari para editor untuk membuat antologi kedua yang mengevaluasi tesis White setelah berusia 50 tahun adalah sederhana: “The motivating concerns for White’s writing of fifty years ago are still with us, and for all intents and purposes, every metric he knew about has gotten worse, aided by now global issues about which he knew nothing (such as anthropogenic climate change)”. Berdasarkan hal ini, saya memilih dan membahas tiga penanggap, yaitu Michael S. Northcott, Leslie Sponsel, dan Christopher Cone. Penanggap-penanggap lainnya saya bahas berkaitan dengan pemilihan saya, sejauh berkaitan.

Saya mulai dengan membahas Michael Northcott, yang di satu pihak menganggap tesis White benar, tetapi di pihak lain, juga salah (Northcott, 2017: 61-74). Dia mulai dengan mencatat bahwa pengaruh tesis White di dunia Barat besar sekali, sehingga orang cenderung melihat agama Kristen secara negatif, khususnya Protestantisme, dan lebih khusus lagi, Calvinisme. Northcott kemudian mengamati bahwa pernyataan White mengenai kekristenan Latin yang anti-ekologi, hanya dikontraskan dengan Kekristenan Byzantium (Yunani, Eropa Timur) yang pro-ekologi, namun tidak disertai petunjuk-petunjuk nyata bahwa memang demikian adanya. Menurut Northcott, klaim White dapat dilihat dalam teologi keselamatan Thomas Aquinas, yang dapat dianggap sebagai bapak teologi tradisional Katolik. Teologi keselamatan Aquinas sangat bersifat antroposentrik. Kristus melaksanakan pendamaian, dan pelaksanaan ini dinilai sebagai sebuah harta tak ternilai, yang

disediakan bagi jiwa orang-orang beriman, melalui sakramen, melalui kebajikan dan doa orang-orang kudus, dan dari pertobatan dan doa-doa bagi mereka yang sudah meninggal. Bagi Aquinas, tujuan penciptaan adalah dalam rangka sebagai alat atau instrument, yang menolong penebusan jiwa manusia. Maka binatang dan tumbuhan tidak mempunyai tempat dalam pembaruan jagad raya, oleh karena mereka tidak berkemampuan untuk itu (h. 63). Binatang diciptakan untuk kepentingan manusia, dan manusia boleh memanfaatkannya, asal tidak dengan kejam. Aquinas menentang kekejaman terhadap binatang, bukan karena Tuhan memperhatikan binatang, atau karena mereka harus dihormati pada dirinya sendiri, melainkan karena kekejaman terhadap binatang membuat rusak moral manusia dan menjadikannya berdosa.

Northcott kemudian memberikan bukti dari segi estetika dan liturgis mengenai sikap anti-ekologi Katolik ini. Pada abad ke-4 M, seni dan arsitektur gereja-gereja di Roma, karena pengaruh “paganisme Romawi”, masih ekologis: banyak gambar-gambar tanaman dan buah-buahan, banyak gambar binatang yang berada di bawah naungan kosmos yang hijau. Bahkan ada gambaran Kristus yang memikul seekor anak domba (yang diinspirasi oleh gambaran Dewa Apollo, EGS). Namun pada abad ke-5 M, interior dari gereja-gereja berubah: lukisan-lukisan alam menghilang dan digantikan oleh lukisan jiwa-jiwa yang sedang menuju ke sorga, dan jalannya dihalangi oleh setan-iblis. Memang lukisan jiwa-jiwa ini menggunakan badan manusia, tetapi hanya sebagai alat, bukan sebagai penghargaan terhadap badan (h. 64). Setelah itu Northcott memperlihatkan bahwa dalam pemahaman liturgi menurut Konsili

Trente, roti tidak lagi menjadi simbol penebusan seluruh ciptaan, seperti masih diyakini dalam liturgi Byzantium, yang tetap menggunakan roti beragi, sama dengan santapan sehari-hari. Wafer tipis yang tidak beragi (“Hostia”, EGS), yang berbeda dari roti santapan sehari-hari, berfungsi untuk memperlihatkan bahwasanya hanya sakramen yang dapat menjadi jalan dari bumi menuju ke sorga.

Semua yang disebut di atas, mendukung klaim White. Sayangnya, menurut Northcott, White tidak menyebutkan mengenai sikap-sikap Protestantisme, yang pro-ekologi. Memang, Northcott mengakui, bahwa pada mulanya para Reformator tidak mengoreksi hilangnya alam dari kisah keselamatan dalam budaya dan teologi Katolik, malah lebih-lebih lagi menekankan pada keselamatan oleh anugerah dengan menekankan kerohanian iman, dengan jalan menghapuskan pelbagai ziarah, hari-hari raya, dan perayaan liturgi. Lama-kelamaan sikap ini memang memunculkan desakralisasi alam di dalam budaya Protestan. Northcott juga menghubungkan Protestantisme dengan munculnya kapitalisme, yang memunculkan teknologi baru seperti yang telah disebutkan oleh White, dan tekanan pada individualisme. Dapat dikatakan bahwa pada mulanya, Protestantisme juga anti-ekologi (h. 66-67). Tetapi kemudian pada masa pasca Reformasi, di abad ke-19, dalam pertemuan di antara Protestantisme dan aliran Romantik, terjadilah apa yang disebut oleh Northcott, sebagai sebuah “*turn to nature*” dalam perilaku Protestan (h. 67). Di Amerika, tokoh-tokoh Protestan memelopori gerakan konservasi alam di abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pengaruhnya secara politis sangat besar, oleh karena salah seorang presiden USA, yaitu

Theodore Roosevelt (tidak sama dengan Franklin D. Roosevelt lawannya Hitler, EGS) merintis taman-taman atau hutan lindung nasional. Pemeliharaan alam berkaitan dengan kesehatan moral. Hal ini diinspirasi oleh pemikiran Calvin, yang meskipun sering dianggap pesimis karena menekankan tentang dosa, tetap mengakui, bahwa bumi setelah kejatuhan dalam dosa, tetap merupakan “teater bagi kemuliaan Allah” (Latin: *natura theatrum gloria Dei*, EGS). Saya bisa menambahkan bahwa ungkapan ini didasarkan atas pemahaman Calvin sendiri, mengenai hakikat pewahyuan ilahi, yang terbagi atas pewahyuan melalui alam, dan pewahyuan melalui firman dalam Yesus Kristus. Tentu saja yang kedua lebih penting, tetapi tidak membuat sampai pewahyuan dalam alam terabaikan.

Di Inggris, “*turn to nature*” ini diinspirasi oleh novel Milton, *Paradise Lost*, yang menampung kerinduan orang akan kembalinya Firdaus sesudah lama hilang dari bumi. Novel ini berasal dari abad ke-17, dan menurut Northcott dibaca secara luas di abad ke-17 dan 18, dan akhirnya mempengaruhi orang-orang di abad ke-19 seperti Roosevelt (h. 69). Sebenarnya agak riskan membayangkan benang merah dari abad ke-17 ke abad ke-19 (kesalahan yang sama dibuat oleh White, yang membuat loncatan-loncatan abad), tetapi baiklah kita menyelesaikan uraian Northcott mengenai sikap pro-ekologi Protestan. Di Eropa, orang-orang Romantik Anglican dan Lutheran, memelopori kegiatan jalan kaki (*walking*) dan *hiking* menelusuri alam dalam rangka mengagumi dan membiarkan alam menginspirasi mereka. Jadi menurut Northcott, kegiatan-kegiatan masa kini yang lumrah, seperti: *hiking*, naik gunung, *camping*,

dan *cycling*, semuanya dapat diusut dari suasana kerinduan akan kembalinya Firdaus di kalangan Protestan. Pada masa kini, penulisan-penulisan sastra mengenai alam, misalnya buku Rachel Carson, *Silent Spring*, diakibatkan oleh semangat di atas. Pemerintah negara-negara yang mayoritas Protestan sekarang memimpin dunia dalam keputusan-keputusan berkaitan dengan ekologi, dibandingkan dengan negara-negara dengan mayoritas Katolik (Stoll, 2017: 48, 56).⁹ Saya membayangkan bahwa waktu itu Northcott belum sadar, bahwa bisa jadi ada orang Protestan seperti Trump yang menjadi presiden, dan membatalkan banyak keputusan-keputusan yang pro-ekologi, baik di USA maupun dalam aras kerja sama bangsa-bangsa.

Mengapa White yang adalah orang Protestan, bisa mengabaikan fakta-fakta di atas ini? Menurut dugaan Northcott, keterpilihan Fransiscus Assisi oleh White sebagai alternatif bagi sebuah pemahaman religius Kristen yang lebih pro-ekologi, disebabkan oleh kepakarannya sebagai seorang sejarawan Eropa Barat abad pertengahan. Dia tidak memperhatikan sikon-sikon pada abad-abad sesudahnya, yang memunculkan “*turn to nature*” di kalangan Protestan (h. 72). Northcott mengkualifikasikan tesis White, dan bersama Stoll memunculkan fakta sejarah pasca abad pertengahan berupa adanya kalangan Protestan yang pro-ekologi. Tetapi Northcott menyebutkan Protestan yang beraliran Romantik. Keduanya belum tentu bisa terintegrasikan. Jadi bisa dipertanyakan, mana yang lebih operatif, keyakinan Protestannya atau aliran Romantiknya?

Kemudian saya membahas Leslie Sponsel. Tulisannya banyak mengulang pokok-pokok yang sudah dibicarakan di atas (Sponsel, 2017: 89-102). Maka saya hanya akan memu-

satkan perhatian pada uraiannya mengenai ekologi spiritual (“*spiritual ecology*”). Menurut Sponsel, tahun 1986 merupakan titik balik dari kalangan spiritual, yang melihat agama sebagai jalan keluar dari krisis lingkungan hidup, daripada menyalahkannya sebagai penyebab kerusakan ekologi (seperti pendapat White). Pada tahun itu, *World Wildlife Fund* (WWF) mengadakan pertemuan di Assisi yang dihadiri oleh pakar-pakar dan pemerhati ekologi, pejabat-pejabat pemerintah, dan para agamawan. Hasilnya adalah *Assisi Declaration*, yang ditulis oleh pemimpin-pemimpin agama Buddha, Kristiani (Katolik dan Protestan), Hindu, Islam, dan Yahudi, dan memberi pedoman etika lingkungan hidup bagi pengikut agama-agama di atas (h. 96).

Pertemuan ini disusul dengan pertemuan-pertemuan berikutnya, yang menghasilkan bidang akademik baru, yang disebut “*ecotheology*” atau “*environmental theology*”, dan dikembangkan dalam jurnal-jurnal seperti *Journal for the Study of Religions, Nature and Culture* (2007) dan *Oxford Handbook of Religion and Ecology* (2006). Meskipun bersifat akademis, Sponsel menyebutnya “*spiritual*”, karena menurut dia istilah “*spiritual*” lebih inklusif daripada “*agama*”, dan mencakup pemikiran-pemikiran individual maupun organisasional, dan juga tindakan-tindakan aktif di dalam arena yang luas, yang meliputi agama-agama dan spiritualitas-spiritualitas, lingkungan hidup, ekologi, dan paham-paham mengenai lingkungan hidup. Ekologi spiritual terdiri dari tiga komponen, yaitu: upaya ilmiah dan akademis, perjalanan spiritual dari pribadi-pribadi, dan varian-varian dari kegiatan-kegiatan lingkungan hidup. Individu dan organisasi bisa berfokus pada salah satu dari ketiga komponen

ini. Tetapi ada juga yang mendefinisikan ekologi spiritual secara lebih sempit, misalnya: spiritualitas bumi, mistisisme bumi, spiritualitas hijau, mistisisme alam, agama alam, spiritualitas alam, agama dan ekologi, agama dan alam, ekologi religius, environmentalisme religius, dan naturalisme religius (h. 97).

Sama seperti White, ekologi spiritual merasa bahwa pendekatan-pendekatan sekuler dalam mengatasi krisis lingkungan hidup tidak mencukupi, meskipun diperlukan dan telah menghasilkan banyak perbaikan-perbaikan. Sejatinya, krisis lingkungan hidup adalah krisis spiritual. Nah, ekologi spiritual bisa menolong mengarahkan kegiatan-kegiatan manusia, sehingga mengarah ke perbaikan, meskipun boleh jadi dalam waktu lama baru menjadi kenyataan. Krisis lingkungan hidup yang menjadi semakin buruk, termasuk perubahan iklim secara global, hanya dapat diatasi dengan perubahan-perubahan fundamental dalam cara manusia, baik secara pribadi maupun sebagai masyarakat, berinteraksi dengan alam. Dunia memerlukan pandangan dunia, sikap, nilai, perilaku, dan lembaga-lembaga yang lebih hijau. Agama bisa membantu ke arah tersebut. Meskipun mengakui bahwa tesis White mengandung hal-hal yang berat sebelah, secara keseluruhan Sponsel mengakui bahwa tesis ini bernilai tinggi. Sebagai seorang sejarawan, White sendiri membuat sejarah, dengan mendorong diskursus mengenai hubungan agama dan ekologi yang sudah berjalan lima dekade (h. 99). Dalam konteks Indonesia, saya pikir bahwa perluasan pemikiran mengenai hubungan ekologi dan agama sehingga meliputi spiritualitas, patut disambut baik, oleh karena pemikiran-pemikiran yang pro-ekologi biasanya terdapat dalam kelompok-kelompok

di luar agama-agama besar yang resmi. Dengan demikian mereka juga bisa terlibat, dan pada gilirannya menjadi pertimbangan bagi agama-agama besar yang resmi.

Akhirnya saya memeriksa Christopher Cone, teolog Reformed, yang membahas kelanjutan dari pemikiran dalam tesis White (Cone, 2017: 103-109) dalam tulisan-tulisan tahun 1973 yang sudah kita lihat di atas. Dalam bukunya *Redacted Dominionism: A Biblical Approach to Grounding Environmental Ethics* (2012), Cone menanggapi tesis White dengan memeriksa tafsiran-tafsiran terhadap Kejadian 1:26-28. Di atas, saya telah memperlihatkan bahwa tesis White tidak merujuk ke teks ini maupun menafsirkannya. Yang secara eksplisit merujuk dan menafsirkannya adalah Toynbee. Juga dalam tulisan tahun 1973 dan 1978, White tidak menyebut teks ini. Namun, tampaknya tanggapan orang terhadap tesis White adalah sedemikian rupa, sehingga meskipun dia tidak menyebutkannya, orang menganggap bahwa White *secara implisit* mengkritik teks ini, sehingga menyebabkan orang perlu merenungkannya kembali. Menurut Cone, kalangan evangelikal menafsirkan teks ini dalam dua cara: yang *pertama* berupa interpretasi yang bersifat dominionis (*dominionist interpretation*), yaitu bahwa manusia berkuasa atas alam, sedangkan yang *kedua* adalah interpretasi penatalayanan (*stewardship interpretation*), yaitu bahwa manusia tidak berkuasa atas alam, melainkan menjalankan amanah pelayanan terhadap alam. Cone merasa bahwa kedua interpretasi ini tidak memadai dalam menjawab tantangan tesis White, sehingga dia mengusulkan interpretasi yang disebutnya sebagai “*redacted dominionism*”, yaitu bahwa hubungan manusia dengan alam didasarkan atas tema-tema yang

bersifat teosentrik daripada antroposentrik, dan bahwa mandat penguasaan diredaksikan dalam langkah-langkah narasi Kejadian. Tetapi kalau White tidak membahas kisah penciptaan di kitab Kejadian, bagaimana dia bisa dievaluasi dengan benar?

Dalam analisisnya terhadap tulisan White (1973), Cone melihat hal yang baru: di sini White lebih menekankan pada pentingnya apa yang telah dilakukan oleh sekelompok masyarakat, daripada apa yang dikatakannya. Pemahaman-pemahaman masyarakat umumnya didasarkan atas sekumpulan tulisan-tulisan dan cara pengungkapan yang diwarisi dari masa lampau, tetapi penerapan dari pemahaman-pemahaman tertulis ini bisa lebih unggul daripada pemahaman-pemahaman tertulis itu sendiri (h. 104). Di satu pihak, dia mengulang apa yang sudah dia katakan di tulisan 1967, yang menuding pada aksioma-aksioma, daripada pelaksanaan dari aksioma-aksioma ini. Namun, tetap saja White menyoroti tradisi kekristenan Barat yang mengaplikasikan aksioma-aksioma dari kisah penciptaan, tanpa merasa perlu memeriksa apakah tradisi tersebut memahami dengan benar kisah penciptaan dan pengaplikasiannya. Tantangan White bagi kekristenan Barat bukanlah bahwa kekristenan Barat ini harus mempertimbangkan kembali praktik-praktik yang telah terjadi dalam terang kisah penciptaan, melainkan bahwa kekristenan Barat harus menilai ulang (menilai ulang apa?) dengan tujuan yang bersifat utilitarian, yang secara positif berdampak pada isu-isu ekologis. Dalam kritik White yang lebih awal, aksioma-aksioma dilihat sebagai masalah utama, namun kemudian, aksioma-aksioma menjadi masalah sekunder (h. 104).

Dalam tulisan 1973, White mengemukakan bahwa “Christianity in its Latin form (which includes Protestantism) provided a set of presuppositions remarkably favorable to technological thrust.” Menurut Cone, di sini terjadi perubahan dari tulisan 1967, yang menekankan bahwa kekristenan Barat membangkitkan upaya penciptaan sains dan teknologi, namun di tulisan 1973, kekristenan Latin dianggap berbarengan (“*asserted to be compatible*”), daripada tersangkut dalam pengrusakan-pengrusakan ekologi atas nama kemajuan (h. 104-105). White juga mengembangkan perbedaan di antara kekristenan Latin dan Byzantium, kali ini dengan memperhatikan ikonografi: di Byzantium, tokoh Adam digambarkan santai di taman Eden, dikelilingi oleh binatang-binatang. Di kekristenan Barat, Adam digambarkan sangat serius, siap dalam menjalankan kekuasaannya atas yang lain, di wilayah yang diberikan Tuhan kepadanya. Berarti di sini perhatian White pindah dari kisah penciptaan, ke aplikasi dari kisah penciptaan di kekristenan Latin. Tesis White di sini sudah diperhalus (h. 105). Tetapi seperti sudah saya amati di atas, White sama sekali tidak membahas kisah penciptaan di dalam tulisan 1967! Saya mendapat kesan bahwa Cone tidak merasa perlu membaca tesis White, dan mengandalkan pada diskursus yang telah terjadi, yang memang mencakup kisah penciptaan di kitab Kejadian, dan secara khusus, teks Kejadian 1:28. Cone merujuk pada pemahaman mengenai White, yang menulis sebagai sejarawan dan bukan sebagai teolog. Menurut Cone, pemahaman ini tidak kuat, oleh karena White ternyata berteologi dengan menafsir Kejadian 1:28. Sekali lagi, White tidak menafsir Kejadian 1:28. Teks tersebut

memang dibahas dalam *diskursus pasca White* mengenai tesis White, yang sering amat teologis. Tetapi itu bukan “kesalahan” White. Jadi evaluasi Cone terhadap keserjanaan White meleset sama sekali.

Dalam tulisannya Cone kembali mengemukakan bahwa masalah dengan tesis White adalah tidak adanya argumentasi yang memadai untuk menjawab White, disebabkan karena pemahaman yang ada di kalangan evangelikal adalah interpretasi dominionis dan interpretasi penatalayanan. Maka Cone menyediakan alternatif, yaitu *redacted dominionism*. Dia mengakui bahwa interpretasinya termasuk interpretasi minoritas, sama seperti pemahaman Fransiscus Assisi mengenai alam, yang juga merupakan interpretasi minoritas. Cone mengusulkan bahwa interpretasi dia mengenai *redacted dominionism*, boleh juga dipertimbangkan, selain Fransiscus (h. 109). Tetapi ini pun belum tentu menyelesaikan permasalahan. Dalam bagian penutup saya akan memberi pertimbangan mengapa interpretasi dominionis, interpretasi penatalayanan, dan *redacted dominionism* tidak mencukupi dalam rangka menjawab tesis White, maupun dalam rangka berteologi secara ekologis. Bagian akhir tulisan Cone membicarakan usul White agar dunia Kristen Barat melakukan hermeneutik yang lebih kosmosentrik daripada antroposentrik, dan secara konkret mengusulkan teks Daniel 3:57-90, namun dalam versi Septuaginta (LXX). Mengapa? Oleh karena dalam teks ini tidak dilakukan pembedaan kategoris dari makhluk-makhluk ciptaan. Semuanya memuji Tuhan. Cone tidak setuju, oleh karena teksnya tidak kanonis, sehingga dia tetap mengusulkan pemahamannya mengenai *redacted dominionism* (h.

108). Tetapi Septuaginta diterima sebagai Kitab Suci di Gereja Yunani Ortodoks sampai hari ini! Menurut saya tidak ada salahnya kekristenan Latin belajar dari kekristenan Yunani mengenai hermeneutik yang lebih simpatik terhadap ekologi, daripada berkuat di penafsiran yang itu-itu saja. Di kelas-kelas tafsir di Fakultas Teologi UKDW, dosen biblika sudah biasa membandingkan teks Masoret dengan teks LXX, dan tidak ada pemahaman bahwa teks Masoret mutlak benar.

PENUTUP: KESIMPULAN DAN SARAN

Akhirnya saya harus menutup pembahasan ini. Ada beberapa hal yang dapat dipertimbangkan: (1) Mengenai tesis White itu sendiri. Dari penelitian terhadap penanggap-penanggap di kedua antologi di atas, umumnya semua tetap menerima tesis White, meskipun kebanyakan membuat kualifikasi terhadap tesis ini. Hanya satu yang mengusulkan untuk menyingkirkan tesis White, oleh karena katanya tidak bisa bertahan terhadap keberatan-keberatan yang telah ditembakkan ke tesis ini, yaitu Stoll (Stoll, 2017: 55-56).¹⁰ Berarti tesis White tetap berharga untuk dipertimbangkan. White adalah orang Kristen Protestan yang aktif, jadi saya melihat tesis White sebagai auto-kritik dari orang Kristen Protestan terhadap pemahaman identitas dirinya sendiri, dan hal itu menunjukkan kerendahan hati yang sangat diperlukan dalam tubuh kekristenan Protestan, yang kadang-kadang memberi kesan, ultra-sensitif terhadap kritik, meskipun kritik dari kalangan sendiri. Saya juga merasa penting, memperlihatkan pandangan David dan Eileen Spring, para editor dari antologi pertama tahun

1974, bahwa tesis White tetap diperlukan, karena pada masa kini, penemuan teknologi modern ternyata telah membuat percepatan atau akselerasi dari kerusakan ekologi (Spring dan Spring, 1974: 13).¹¹

(2) White melihat positif terhadap pemahaman-pemahaman di luar tubuh kekristenan Latin, namun menjagokan paham dalam kekristenan Latin juga, yaitu paham pro-ekologi dari Fransiscus Assisi. Tetapi Northcott telah memperlihatkan bahwa kekristenan Latin, dalam hal ini ajaran tradisional Katolik, juga bisa anti-ekologi, karena sangat antroposentrik. Northcott juga mengakui, bahwa Protestantisme awal, ikut saja pada kecenderungan antroposentrik ini, meskipun kemudian, karena pengaruh Romantik, timbul kecenderungan “*turn to nature*”, yang berdampak pada keputusan-keputusan politik di negara-negara mayoritas Protestan untuk mempertahankan keseimbangan alam. Yi-fu Tuan dan Moncrief memperlihatkan bahwa memang ada unsur-unsur pro-ekologi dalam budaya China dan Amerika Protestan, namun semuanya itu muncul sebagai reaksi terhadap kerusakan-kerusakan ekologi yang telah terjadi. Tampaknya hal yang sama juga dapat dikatakan mengenai India, budaya Timur lainnya, dan budaya Indian Amerika. Budaya di sini dibicarakan secara luas, meliputi penghayatan agama.

Bukti-bukti ini menurut saya lebih baik dipakai untuk menunjukkan bahwa *semua agama* bertanggung jawab atas kerusakan ekologi, daripada hanya mengecam atau membela agama Kristen Barat (Protestan) sebagai anti atau pro ekologi. Karena semua agama bertanggung jawab atas kerusakan ekologi, maka semua agama juga bertanggung

jawab untuk menghentikan kerusakan ekologi, bahkan memulihkan kerusakan ekologi. Dalam tulisan saya lama berselang (1995), saya sudah mengajak agama-agama untuk mengadakan “mobilisasi agama-agama” atau “mobilisasi religius” untuk mengatasi masalah kerusakan ekologi, setidaknya-tidaknya di Indonesia. Orang Kristen saja tidak mungkin bisa mengatasi masalah ini sendirian (Singgih, 1995: 139).¹²

(3) Terakhir, berkaitan dengan minat saya sebagai teolog biblika. Meskipun White tidak membahas Kejadian 1:26-28, dia dianggap menyoroti paham antroposentrik dari teks tersebut. Maka Barr menganjurkan agar kita tidak meneruskan makna “keras” melainkan makna “lunak” dari istilah *rada* dan *kabasy* dalam teks tersebut, yang diyakininya sebagai makna aslinya. Saya tidak yakin bahwa anjuran Barr menyelesaikan masalah, karena dia masih bertahan bahwa teks tersebut mempunyai kaitan dengan penguasaan bumi. Dalam buku tafsir saya mengenai Kejadian 1-11, saya mempertimbangkan pendapat Barr, namun karena makna “keras” sering kali sudah diidentikkan dengan makna asli (jadi berlawanan dengan Barr), maka saya menganjurkan agar teks Kejadian 1:26-28 dibekukan untuk sementara waktu, demi untuk membangun sebuah teologi biblis yang lebih pro-ekologi. Kemudian saya mengusulkan mencari teks lain yang masih bermakna penatalayanan, namun lebih “lunak”. Saya memilih Kejadian 2:15, mengenai Tuhan Allah yang menanam kebun/Taman Eden, dan meminta kepada Adam agar mengusahakan/mengerjakan (Ibr.: *abad*) dan memelihara (Ibr.: *syamar*) kebun/taman itu (Singgih, 2011: 89).

Tetapi dalam beberapa artikel, saya mengarahkan perhatian kepada teks-teks lain yang mungkin lebih dapat dimaknai secara pro-

ekologis, daripada terus mencoba menafsirkan kembali teks Kejadian 1:26-28. Saya mendorong pemahaman mengenai Mazmur 104, yang berbicara mengenai manusia, binatang, dan daratan/lembah pegunungan, dan Tuhan, dan membuatnya menjadi pengimbang bagi Mazmur 8, yang sangat dominionistik (Singgih, 2019: 407-420). Usulan Cone mengenai “*redacted dominionism*” yang menurut dia, akan mengalihkan perhatian dari manusia (antroposentris) ke Allah (teosentris). Pemahaman ekologis yang teosentris sebenarnya sudah dikemukakan oleh Borrong dalam bukunya di atas.

Dia sadar, bahwa teologi yang sudah-sudah bersifat antroposentrik. Tetapi karena Borrong tetap menghargai penatalayanan warisan Calvinisme, maka dia menganjurkan agar teologi yang antroposentrik digantikan dengan teologi yang teosentrik, mirip dengan yang diusulkan Cone (Borrong, 1999: 182). Kemudian dia secara khusus membahas mengenai teologi yang teosentris/holistis, yang didasarkan atas pemahaman Alkitab di kitab Kejadian pasal 1, yaitu bahwa alam adalah ciptaan yang baik, bahkan amat baik. Dengan demikian alam mempunyai nilai intrinsik, namun karena Borrong menekankan pada Allah Pencipta sebagai pusat di atas semua, maka alam tetap dilihat sebagai “alat dalam tangan Allah” (Borrong, 1999: 193). Tetapi dengan demikian, maka akhirnya, dari sudut Allah, alam tetap hanya memiliki nilai instrumental, dan bukan nilai intrinsik. Menurut saya, kita perlu melampaui antroposentrisme, kosmosentrisme, maupun teosentrisme dalam membayangkan hubungan Allah, alam, dan manusia. Hal itu akan saya cobakan di bawah ini, namun saya setuju pada Macquarrie, yang

menilai *stewardship* sebagai tidak memadai dalam rangka membangun teologi ekologi, oleh karena mengikuti model monarkis, yang mengandung penguasaan.

Dalam sebuah penelitian tim UKDW mengenai rehabilitasi atau restorasi hutan mangrove di Jawa Timur yang dilakukan oleh awam Kristen, tim UKDW mengevaluasi secara teologis kegiatan restorasi mereka dengan menggunakan teori Richard Evanoff, yaitu “*human ecological triangle*” yang terdiri dari E = *Environment*, S = *Society*, dan P = *Person*. Segitiga ini adalah segitiga sama sisi, sehingga tidak ada satu sudut pun yang dikorbankan. Dalam hal ini Evanoff melampaui antitesa di antara “*deep ecology*” yang kosmosentrik, dan “*shallow ecology*” yang antroposentrik (Evanoff, 2011: 34-35). Tim UKDW kemudian memaknai segi tiga Evanoff secara teologis, dengan menempatkan faktor G = *God*, pada setiap sudut segitiga sama sisi ini, dan mengganti E dengan N = *Nature*. Maka segitiga ini menjadi segitiga dengan sudut-sudut GN, GP, dan GS (UKDW Team, 2019: 12-13). Itu berarti bahwa tim UKDW memahami Tuhan tidak hanya sebagai transenden, melainkan juga imanen, dan dalam masalah ekologi, imanensi Tuhanlah yang perlu disadari. Persoalannya adalah untuk waktu yang lama, orang Kristen menganggap bahwa Tuhan hanya transenden sebagai “*the wholly other*”, dan tidak imanen. Padahal imanensi Allah cukup kuat di dalam Alkitab, baik di Perjanjian Lama maupun di Perjanjian Baru. Mazmur 148:3-10 dan Yesaya 44:23 bukan sekadar metafora yang bersifat puitis, melainkan merujuk kepada alam, yang dengan caranya sendiri, menghubungkan diri dengan Allah melalui pujian mereka, dan ada teks-teks yang memperlihatkan teofani Allah dalam alam,

misalnya teofani kepada Ayub (Fretheim, 2005: 249-268, 233-234).¹³ Dalam sebuah tulisan, saya juga memeriksa teks PL yang melihat Allah dalam alam, misalnya Ayub 36-37 (Singgih, 2019: 303-321).¹⁴ Dalam Perjanjian Baru, kita bisa melihat imanensi Yang Ilahi di surat Roma (Martin, 2011: 67-85) dan di surat Kolose (Hukubun, 2018). Mudah-mudahan cukup jelas, bahwa dalam rangka menjawab tantangan tesis White, perbendaharaan kekayaan tekstual Kitab Suci Kristen masih mencukupi untuk dipertimbangkan secara teologis. Imanensi Yang Ilahi yang biblis ini dapat didialogkan dengan imanensi Yang Ilahi dalam konteks Timur, seperti yang telah dilakukan oleh Ni Luh Suartini dalam konteks Bali masa kini (Suartini, 2019). Perhatian kepada imanensi ilahi di dalam alam, tidak perlu dikecam sebagai panteisme atau kembali ke kekafiran (kalau pun ada yang namanya “kafir” itu), melainkan, dengan menggunakan istilah dari A.N. Whitehead, sebagai “pan-en-teisme”: Allah ada di dalam alam, namun tidak identik dengan alam.

DAFTAR PUSTAKA

- Barr, James. 1974. “Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament”, dalam David dan Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row.
- Callicott, J. Baird. 2017. “The Historical Roots of Environmental Philosophy”, dalam Todd LeVasseur dan Anna Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- Cone, Christopher. 2017. “Continuing the Conversation: Applying Lynn White Jr.’s Prescriptions for a Christian Environmental Ethic”, dalam Todd LeVasseur dan Anna Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- _____. 2012. *Redacted Dominionism: A Biblical Approach to Grounding Environmental Ethics*, Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Dubos, René. 1974. “Franciscan Conservation and Benedictine Stewardship”, dalam David dan Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row.
- Eaton, Heather. 2017. “The Challenges of Worldview Transformation”, dalam Todd LeVasseur dan Anna Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- Evanoff, Richard. 2011. *Bioregionalism and Global Ethics*, New York-London: Routledge.
- Fretheim, Terence E. 2005. *God and the World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*, Nashville: Abingdon Press.
- Guillot, Claude. 1985. *Kiai Sadrach: Riwayat Kristenisasi di Jawa*, Jakarta: Grafiti Press.
- Harun, Martin. 2011. “Paulus dan dan Penyelamatan Kosmos”, dalam *Forum Biblika*, 14 (2011): 67-85.
- Hukubun, Monike. 2018. “Nuhu-Met sebagai Tubuh Kristus-Kosmis: Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 dengan budaya Sari Umum di Kei-Maluku melalui Hermeneutik Kosmis”, Disertasi Doktor UKDW.

- Krech III, Shepard. 2017. “Animism and Reincarnation: Lynn White in Indian Country”, dalam Todd LeVasseur dan Anna Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- LeVasseur, Todd dan Anna Peterson (eds.). 2017. *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- Macquarrie, John. 1974. “Creation and Environment”, dalam David dan Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row.
- McGrath, Alister. 2002. *The Reenchantment of Nature*, New York-Auckland: Doubleday/Galilee.
- _____. 2008. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*, London: Blackwell.
- Moncrief, Lewis W. 1974. “The Cultural Basis for Our Environmental Crisis”, dalam David dan Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row.
- Santmire, Paul. 2000. *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press.
- Singgih, Emanuel Gerrit. 1995. *Reformasi dan Transformasi Gereja menghadapi abad 21*, Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2000. *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- _____. 2011. *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsiran Kejadian 1-11*, Yogyakarta: Kanisius.
- _____. 2012. “An Alternative Creation Belief: an Interpretation of Job 36:26-37:13”, dalam E. van der Borch-P. van Geest, *Strangers and Pilgrims on Earth*, Leiden-Boston: Brill, h. 683-695.
- _____. 2019a. “Allah dan Alam di dalam Perjanjian Lama”, Emanuel Gerrit Singgih, *Dunia Yang Bermakna*, Edisi Revisi, Jakarta: BPK Gunung Mulia, h. 167-186.
- _____. 2019b. “Manusia dan Alam adalah Sama-Sama Ciptaan di Hadapan Allah: Sebuah Refleksi terhadap Mazmur 8 dan Mazmur 104”, dalam Emanuel Gerrit Singgih, *Dunia yang Bermakna*, Edisi Revisi, Jakarta: BPK Gunung Mulia, h. 407-420.
- _____. 2019c. “Sebuah Pemahaman Alternatif mengenai Ciptaan: Tafsir Ayub 36:26-37:13”, dalam Emanuel Gerrit Singgih, *Dunia yang Bermakna*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, h. 303-321.
- Sponsel, Leslie. 2017. “Lynn White Jr., One Catalyst in the Historical Development of Spiritual Ecology”, dalam Todd LeVasseur dan Anna Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- Stoll, Mark R. 2017. “Sinners in the Hands of an Ecologic Crisis: Lynn White’s Environmental Jeremiad”, dalam Todd LeVasseur dan Anna Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis*, New York-London: Routledge.
- Spring, David dan Eileen (eds.). 1974. *Ecology and Religion in History*, New York-London: Harper & Row.
- Suartini, Ni-Luh. 2019. *Membangun Eko-*

- Teologi Kontekstual GKPB dalam menghadapi Krisis Ekologi di Bali*, Yogyakarta: Kanisius.
- Toynbee, Arnold. 1974. "The Religious Background of the Present Environmental Crisis", dalam David and Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row.
- Tuan, Yi-fu. 1974. "Discrepancies between Environmental Attitude and Behaviour: Examples from Europe and China", dalam David and Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row.
- UKDW Team, 2019. "From Destroying to Rehabilitating the Forest: Understanding a Change of Attitude toward Nature at Clungup Mangrove Conservation (CMC) Tiga Warna, Sendangbiru, South Malang, East Java, Indonesia". Makalah ini rencananya akan diterbitkan di Belanda akhir 2020.
- White Jr., Lynn T. 1973. "Continuing the Conversation", dalam Ian Barbour (ed.), *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology*; Reading, MA: Addison-Wesley, 55-64.
- _____. 1974. "The Historical Roots of our Ecologic Crisis" dalam David and Eileen Spring (eds.), *Ecology and Religion in History*, New York: Harper & Row .
- _____. 1978. "The Future of Compassion", *Ecumenical Review* 30, 2 (1978): 99-109.
- Whitney, Elspeth. 2017. *Religion and Ecological Crisis*, "Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" after Fifty Years", dalam Todd LeVasseur and Ann Peterson (eds.), *Religion and Ecological Crisis* , New York-London: Routledge.
-
- Catatan:**
- ¹ Di halaman 227 Borrong mengatakan "Contoh mengenai kritik Lynn White yang sudah dikemukakan dalam bab sebelumnya". Tetapi di bab sebelumnya, yaitu bab V, saya tidak menemukan nama White. Buku ini aslinya sebuah disertasi doktor di STT Jakarta tahun 1996. Mungkin ada di disertasi ini, namun ketika ditulis ulang menjadi buku di atas, nama dan kritik White di bab V terhapus.
- ² Awalnya sebuah ceramah pada pertemuan *American Association for the Advancement of Science*, Washington D.C., 1966. Akhirnya dimuat dalam David and Eileen Spring (1974: 15-31).
- ³ Bukan cuma itu. Stoll menginformasikan bahwa bakat berkhotbah itu diwarisinya dari ayahnya, yang adalah seorang pendeta Gereja Presbyterian USA. Untuk apa sih informasi ini, kalau bukannya untuk mengejek?
- ⁴ McGrath rupanya tersinggung oleh tuduhan White bahwa agama Kristen Protestan bertanggung jawab atas kerusakan ekologi masa kini, dan berusaha memberi apologia terhadap agama Kristen Protestan. Maka sub-judul bukunya adalah "The Denial of Religion and the Ecological Crisis". Tetapi apologianya berjalan melenceng menurut saya. Perhatian ke imanensi dianggap kembali ke paganisme, dan memunculkan ateisme pada orang-orang seperti Dawkins, jauh dari masalah agama dan ekologi! Sebenarnya McGrath tidak tertarik kepada ekologi. Bukunya mengenai teologi natural, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology* (2008), tidak merujuk pada persoalan teologi-ekologi.
- ⁵ Kesalahan mengira bahwa White merujuk ke teks Kejadian 1:28 bisa dilihat di Leslie Sponsel (2017: 91). Kesalahan sama, tetapi yang lebih parah lagi terdapat di Christopher Cone (2017: 103-109). Di artikel ini kesalahan malah menjadi asumsi!
- ⁶ "I do not think that this is a probable exegesis."

⁷ Namun, dalam antologi kedua, rujukan ke India ini ditanggapi negatif oleh Christopher Key Chapple, yang menganggap bahwa White meromantisir budaya Asia, “Lynn White and India: Romance? Reality?”, khususnya halaman 117-118. Tetapi contoh yang diberikan adalah tingkat polusi di Beijing dan New Delhi di masa kini, padahal yang dibicarakan oleh White adalah worldview, bukan kondisi ekologi masa kini. Mengenai tesis White sebagai *worldview*, lihat Heather Eaton (2017: 121-136).

⁸ Dipihaklain, pandangan White yang positif terhadap reinkarnasi dan animisme, disanggah oleh Shepard Krech III, pakar ekologi Indian Amerika di *Religion and Ecological Crisis* (2017: 75-78). Argumennya dekat dengan Yi-fu Tuan dan Moncries: memang begitu dalam teorinya, tetapi perilaku bisa lain sekali. Dia memberi contoh mengenai kelangkaan binatang bison, yang biasanya dituduhkan pada pendatang-pendatang kulit putih yang membasmi kawanan bison, sehingga pernah hampir punah. Tetapi orang-orang Indian juga berperan dalam pelangkaan ini, baik sebelum maupun sesudah kedatangan orang kulit putih. Mereka animis, dan percaya pada reinkarnasi binatang ke manusia dan sebaliknya. Tetapi teknik menangkap dan membunuh bison adalah dengan mendorong kawanan bison sehingga berjatuh ke jurang. Kadang-kadang semua dagingnya dimakan, tetapi kadang-kadang juga hanya bagian-bagian tertentu saja, misalnya lidah dan ponok. Sisanya dibiarkan saja. “In other words, waste is ancient” (h. 82). Orang Indian Amerika sulit menerima bahwa mereka menyebabkan binatang buruan menjadi jarang karena dibantai. Menurut mereka, ada waktunya bison muncul, dan ada waktunya bison menghilang. Dari sananya demikian (h. 83). Cuma bagi saya tidak jelas, apakah teknik di atas dilakukan oleh semua orang Indian, atau hanya oleh sebagian saja.

⁹ Dalam beberapa hal, uraian Northcott serupa dengan uraian Stoll, hanya saja Stoll lebih apologetik, sedangkan Northcott lebih reflektif. Stoll juga mengungkapkan frasa Calvin mengenai alam yang adalah teater bagi kemuliaan Allah, munculnya perintis-perintis konservasi modern, yang kesemuanya berasal

dari kalangan Protestan, dan fakta bahwa negara-negara Protestan lebih “hijau” daripada negara-negara Katolik (lih. Stoll, 2017: 48, 56). Yang mendasari munculnya perintis-perintis ini adalah konsep keadilan sosial dan penatalayanan Kristen, yang menghasilkan prinsip “*common good*” (h. 50, 56). Bahkan orang Protestan fundamentalis sekalipun bisa pro-ekologi, misalnya Francis Schaeffer. Tetapi sekaligus dia mengakui, bahwa masih ada jurang di antara kalangan evangelikal dan kalangan *environmentalist* (h. 54-55).

¹⁰ Saya kutip Stoll: “Most likely, we should simply conclude that it is high time to abandon the White thesis altogether.”

¹¹ Tanggapan terhadap tesis White tidak proporsional, apabila kita mengatakan bahwa dari dulu juga orang memanfaatkan alam. Manusia industri mengkonsumsi sumber alam 50 kali lipat dari nenek moyangnya yang agrikultural. Hanya butuh 25 tahun bagi *biocide* yang dilepaskan oleh manusia industri, untuk muncul di dalam tubuh manusia di seluruh dunia, bahkan di tubuh binatang-binatang yang hidup di Antartika. “In its vast scale and frenzied tempo the technological attack on nature may be said as unprecedented. This is the starting point of White’s thesis.”

¹² Di antologi kedua ada tulisan Whitney A. Bauman yang menganjurkan “*archipelagic approach*”, sebagai tanggapan positif terhadap tesis White, “What’s left (out) of the Lynn White Narrative?”, dalam *Religion and Ecological Crisis*, 170-172. Konteksnya ternyata merujuk pada konteks Indonesia yang majemuk.

¹³ Jauh sebelumnya, saya sudah membahas topik ini dalam tesis Ph.D. saya di Glasgow University (1982), yang saya ringkaskan dalam tulisan, “Allah dan Alam di dalam Perjanjian Lama” (2019a: 167-186).

¹⁴ Versi bahasa Inggris dari tulisan ini dapat dilihat di Emanuel Gerrit Singgih, “An Alternative Creation Belief: an Interpretation of Job 36:26-37:13” (2012: 683-695). Borrong agak ambigu mengenai pokok ini, tetapi akhirnya dia mengingatkan bahwa Allah adalah baik transenden maupun imanen, di *Etika Bumi Baru* (h. 200).